

Humberto Díaz Casanueva

El filósofo y la existencia concreta

1) El hombre occidental del siglo XIX vivía todavía en un tiempo calmo y evidente, sin muchas vigiliias ni interrogaciones, convencido de que había alcanzado un grado suficiente de compatibilidad entre su ser y el mundo, considerándose a sí mismo como una constante posibilidad que a la larga adquiriría mayor despliegue y afirmación. Seguramente este hombre no alcanzaba a gobernar todos sus sueños y presenciaba revoluciones, guerras y catástrofes y muchas veces la desesperación irrumpía en su intimidad, pero su inquietud ante los sucesos imprevistos y ajenos a su orden, no alcanzaba a trastornar sus raíces ni a sumirlo en la desesperanza.

Las cosas del mundo seguían un curso natural dentro de formas y estructuras históricas estables y los acontecimientos tenían una explicabilidad fácilmente lograda por la razón. No predominaba todavía la obsesión del destino como promotor obscuro y terrible ni la perplejidad ante el disfavor del mañana y la magna representación del horizonte. Había uno que otro espíritu díscolo que predecía conflictos y se empeñaba en mostrar con pasión vidente las grietas de una cultura cuyas líneas arquitectónicas aparentaban un equilibrio y firmeza incommovibles. Reflexiones intensas sobre el sentido de la vida y el enigma de la existencia, que presuponen un estado espiritual de preocupación y de angustia, no alcanzaban a manifestarse sino en los románticos inadvertidos y excluidos. La filosofía no

era una necesidad ni un impulso exigente. Aun más, a medida que el siglo avanzaba, el hombre se arriesgaba a vivir sin filosofía, aniquilándola o reduciéndola. Y los filósofos fueron en muchas partes considerados como una raza inútil, pueril y en cierto modo enferma.

Las lecciones del gran Hegel se olvidaban lentamente o se fijaban en esquemas supersticiosos. A medida que culminaba el siglo, el mundo aparecía menos misterioso y temible. Sus fuerzas abismales se domeñaban y sometían a lo confortable, claro y preciso. La filosofía había renunciado a sus ambiciones seculares entregando su cetro a las ciencias particulares que desde el Renacimiento iban lentamente una tras otra abandonándola y suplantándola. Como dice Bergmann, la filosofía llegó a parecerse al Rey Lear que repartió su reino entre sus hijas para preferir el exilio voluntario. De la filosofía flotaban solamente sus vestiduras: la manifestación formal de sus nociones y de sus iluminaciones. Ella se estancaba en las cátedras apareciendo primordialmente como teoría del conocimiento o lógica formal. O se prestaba para servir como una amable propedéutica en la ordenación y sistematización de los conceptos de las ciencias particulares. La filosofía misma se «desfilosofaba» en suicidio forzoso tornándose científica—síntesis general o fundamentación apriorística—expurgándose de toda metafísica, de todo ensueño vano o prejuicio metafísico. Su aparente extinción no alarmó a nadie y no es de extrañar que Marx, haya escrito su «miseria de la filosofía». Antes que Marx, el espíritu burgués la había mutilado en su entraña fáustica.

El hombre del siglo XIX confiaba en sus potencias y en su creciente autonomía, seguro de su primacía sobre todos los otros hombres del pasado. Lo traspasaba cierto goce inefable que el hombre de otras épocas raras veces había sentido: el goce ante lo empírico, el optimismo ante la realidad, la certeza de que mediante el saber y la ciencia iban a ser desvelados todos los misterios sobrantes y salvadas todas las vallas que

el universo pudiera todavía colocarle. El concepto baconiano «saber es poder» se imponía como el móvil más tentador de la actividad humana. Y tenía razón nuestro abuelo o bisabuelo para su arrogancia espiritual. El progreso de las ciencias positivas se había cumplido en forma tan audaz y vertiginosa que la pasión del ejercicio intelectual era más que pasión, un instrumento de poderío universal. El pensamiento logicizado era la determinación espiritual más evidente, la causa de la transformación de la realidad y el motivo de que los hechos naturales pasaran de signos mágicos a materiales sumisos a su voluntad. La razón identificada con su propio Yo y venerada como el fundamento de su existencia lo había conducido de un mundo arbitrario a un mundo causal. El centro de su conciencia se había ensanchado hasta adecuarse a sus aspiraciones. No importaba que el tamaño de su razón fuera mínimo y diferente al tamaño y profundidad de la razón cósmica de los antiguos. La razón concebida como inteligencia abstracta y formal, en función del conocimiento y dominio de la realidad, lo hacía cumplir su programa y preñarse de porvenir. Su racionalismo era perfectamente explicable porque constituía el antecedente de sus triunfos y porque a través de él se explicaba y consolaba de sus derrotas, aunque más tarde ese racionalismo lo iba a entumecer y arrojarlo a una melancolía otoñal.

Durante el siglo XIX, el mundo occidental y especialmente Europa, había logrado una culminación esplendorosa y sumamente prometedora. El desarrollo de las ciencias, las múltiples y magníficas invenciones, el milagro de la técnica, el florecimiento industrial, el sometimiento de la materia, la división del trabajo, el crecimiento de las necesidades, el aumento de la población, la expansión colonial, el empequeñecimiento del mundo, el triunfo de la burguesía, la imponente estructuración del capitalismo, el surgimiento de las masas humanas, el perfeccionamiento del Estado democrático, el engrandecimiento de las ciudades, la afirmación del sentimiento humanitario, el des-

arrollo de la higiene y de la medicina, etc, constituían acontecimientos que impelían al hombre a aferrarse a sus nuevos mitos: razón, felicidad, progreso: el hombre experimentaba no sólo en su vida espiritual sino también en su vida cotidiana y práctica el valor supremo de la civilización y de la conquista mecánica de la realidad.

Pero trazar con justeza la fisonomía del siglo XIX sería labor inmensa para la cual no poseemos todavía la suficiente perspectiva. Especialmente en América, en donde este siglo no alcanzó a realizarse plenamente, no podemos enjuiciar a sus generaciones y hacerles reproches y señalarles con tanto énfasis sus pecados—como lo hace el pensador europeo—porque mucho del siglo XIX ha de manar todavía en nosotros y sus elementos positivos han de digerirse e integrarse en nuevas concepciones que ojalá lleguen a articular y ceñir nuestra futura cultura. Somos herederos directos de tal siglo y dentro del desconcierto actual no sabemos todavía cuáles serán las formas que perecerán y las que han de salvarse, purificarse y acrecentarse en los tiempos venideros. Apenas podemos asegurar que este grande y majestuoso siglo XIX, en que el hombre avanzó a pasos firmes, y en que se cosecharon los frutos más prodigiosos que venían madurando desde el Renacimiento, entra en la sombra, se deshace y extingue y tanto pesimismo lo rodea en su muerte como optimismo lo rodeó en su nacimiento.

2) El reino del saber alcanzó a ser reino del poder pero no de la fe. Muchas de las mejores ilusiones de nuestros mayores ya se marchitaron y el sentimiento de un escepticismo creciente cunde tanto en las masas como en las élites de este nuevo siglo nuestro que ya se remonta al mediodía. Nada subsiste incommovible y la época pasa a ser campo de crisis y conflicto. Tanto la realidad histórica-sociológica, como el sistema de creencias y de ideas, vacila y se resquebrajan las materias del saber y los impulsos de la fe. La crisis no sólo sacude los planos políticos y económicos; ella es más honda: ella muere

nuestra intimidad y flaquea los recintos más secretos de nuestra alma. Tanto la guerra del 14 como la actual, son síntomas de crisis, repercusiones visibles en la superficie del cuerpo social, de derrumbes y catástrofes que se verifican en el interior del hombre. Las guerras no son acontecimientos fortuitos, aunque su desenvolvimiento aislado ocupe por ahora nuestra atención. Ellas son los procesos que afloran al escenario histórico con estruendo trágico, pero vienen guiadas por una lógica profunda. Asistimos a una tragedia que ojalá tenga más de parto que de tragedia. Ya no rige un mundo y un ancho y venturoso ciclo histórico-cultural se clausura y liquida. El hombre anda entre ruinas dispuesto de nuevo a iniciar su labor de constructor eterno sin que atine todavía a diferenciar el escombros del material virgen. Muchas veces encuentra en su tribulación al fantasma del hombre del siglo XIX y le pide cuenta y lo cita en su conciencia atónita.

3) En este viraje incierto, la filosofía se atreve a alzar su cabeza débil y canosa. Parece que ella adquiere una nueva significación porque es llamada para una nueva responsabilidad. No quiere la filosofía resignarse a ser un bizantinismo y a desempeñar roles subalternos. El hombre angustiado de nuestra época necesita de nuevo una «iluminación de la existencia», un criterio, una fe, una vocación. La filosofía puede darle una ayuda, aunque ella no sea una solución. Ella puede plantear de nuevo el enigma de la existencia, empujar solemnemente al hombre hacia sus raíces, instaurar otra vez sus problemas, educar sus dudas, encaminar su angustia. A pesar de la condena positivista del siglo pasado, la filosofía reaparece como un río que hubiera estado perdido bajo la arena, purificado y cargado de substancias distintas y nuevos ímpetus. Pero la filosofía se nos presenta también en crisis, sobrecogida y desesperada. Pero algo puede salvarla: la recuperación virginal y fundamental de sus problemas y la humildad para que deje repercutir en su ámbito el sentido de la época, los pasos del hombre

hacia su destino y significación. No obstante, todavía muchos filósofos tejen y destejen sus abstracciones, irreductibles en sus escuelas y sistemas, sordos a los estragos del tiempo presente, llenos de ingenuo candor o perfidia académica, sin autenticidad ni responsabilidad.

Estamos acostumbrados a considerar al filósofo como a un ser abstraído y distraído. Abstraído en sus círculos íntimos y distraído de sus vínculos y determinaciones terrestres—en una palabra: sustraído al mundo, ensimismado—como diría Ortega. Hay razón en parte para considerarlo así. El filósofo debe abstraerse porque ha de llegar a la formulación clara y sistemática de los conceptos que provengan de sus intuiciones. Y también debe distraerse para situarse mejor dentro de sí mismo y sentirse indisoluble en su introversión. Pero estos procesos han de verificarse sin que el filósofo deje de ser partícipe y lúcido protagonista del mundo en el cual vive. No necesita irse a los mercados pero tampoco debe recluirse en las atalayas. Cuando el filósofo ha perdido la vinculación esencial con el mundo, es decir con la situación histórico-cultural dentro de la cual actúa, entonces la abstracción y la distracción lo exilan y lo anulan y la filosofía se transforma en juego especulativo y formal. Más que otros hombres, el filósofo ha de estar firmemente inserto en su tiempo. La conciencia de esta inserción hace que su personalidad sea significativa y que su pensamiento brote valedero y fecundo. En otros tiempos, el filósofo laboraba «desde» la situación existencial y cultural, sumido en el cruce mismo de las fuerzas históricas en pugna y su obra estaba determinada por el móvil de servir y se identificaba con el sentido y la fe de una misión. El filósofo griego no perdía de vista a su comunidad social-religiosa, igual procedían el medioeval y el renacentista, aunque a veces consiguieran con esta fidelidad fervorosa la cicuta, la hoguera o el destierro. La apatía y sustracción jamás han sido creadoras, más bien son formas de la traición al ser.

«Situarse al margen de las cosas es siempre el principio de la generalización, pero con frecuencia el fin de la filosofía», dice Lansberg, un filósofo perseguido de estos crueles tiempos. El filósofo oscila entre la independencia y la participación, entre la tendencia a la más absoluta libertad y la necesidad del establecimiento de comunicaciones reales, entre la soledad abnegada y la comunidad salvadora. Pero en los tiempos de crisis ha de auscultar el tiempo histórico, sin eludir ningún problema y sin evadirse del sublime cumplimiento que es la filosofía considerada como un acto de vida (1) Berdiaeff dice: «En la fuente de la filosofía está la experiencia de la existencia humana en toda su plenitud». Atrevámonos a decir que la filosofía es primordialmente una actitud vital, una vivencia fundamental susceptible de sabiduría, que se cumple primero en la zona oscura del mundo emocional y que puede ser al comienzo nada más que exorcismo o pura fiesta o puro horror. Y en este plano primario en que se desenvuelve como impulso, tendencia o voluntad, emoción creadora o símbolo, el filósofo actúa antes de todo discernimiento u operación intelectual. La tesis cartesiana «pienso, luego existo», ha tenido que ser invertida completamente en nuestros tiempos «existo, luego pienso». La conciencia del pensante no es la experiencia elemental de la existencia. Todavía no logramos desprendernos de cierta creencia griega que estimaba que el conocimiento filosófico debería ser el conocimiento de lo general y no de lo particular o individual, creencia que pasa el escolasticismo y

(1) Marx ha formulado drásticamente el contraste violento que había hecho el mundo occidental entre «vita activa y vita contemplativa», entre Marta y María, al exclamar; «Los filósofos solamente han interpretado el mundo en formas diversas; se trata ahora de transformarlo». El filósofo de nuestro tiempo, al buscar las formas de su vocación «activa», no elude la contemplación pero no la considera como una actitud que tiene su finalidad en sí misma. Debemos naturalmente diferenciar la actividad «formal» regida por el azar, de la actividad concreta e integral regida por un objetivo, un sentido, un valor.

perdura a través del racionalismo para culminar en Hegel. La experiencia elemental que hace el hombre llamado filósofo puede ser más tarde estructurada en forma consciente. Pero sin aquella experiencia previa, sin ese substrato irracional, sin una «pre-filosofía», toda elaboración conceptual resulta desintegrada.

En el siglo pasado era casi una injuria considerar a un hombre como metafísico. Sin embargo, yo no vacilaría en afirmar que todo hombre es un metafísico. Para vivir y ordenar nuestro mundo necesitamos resolver problemas metafísicos aunque no dispongamos de los medios abstractos del filósofo. Cada uno de nosotros debe adoptar una metafísica privada, ceñir un haz de creencias esenciales, un modo de apreciar, acoger, rechazar, concebir el mundo y concebirse a sí mismo. El hecho metafísico es constitutivo de la naturaleza humana y se verifica en el fondo de nuestra personalidad siendo el hecho más práctico y necesario y el que decide en última instancia nuestro proceder y nuestro pensamiento. Esta metafísica concreta no siempre puede ser expuesta y formulada en encadenamientos lógicos, pero es viva e imprescindible. La filosofía es una vivencia antes que un acto de teorización, una perspectiva elemental que adoptamos, un estilo de valorar. La filosofía es un acto forzoso y quien se declara contra ella está realizando con su negación un acto filosófico.

Ahora bien, la filosofía «propiaamente tal» ha de reposar sobre esta «filosofía de la filosofía» como dice Dilthey, si aspira no sólo a validez intelectual sino también vital e histórica. La experiencia concreta del hombre en el seno de la existencia precede a la actividad de conocimiento. Toda la investigación filosófica moderna está acorde en reconocer la existencia de un conocimiento emocional, prelógico, como lo había previsto Pascal. No puede haber formulación filosófica si antes no hay ejercicio de la intuición filosófica. Solamente cuando la filosofía proviene de estos orígenes caldeados y es padecida y profundizada como el atributo primero y el prototipo de la

vida espiritual, entonces no hay temor de que el dogma teológico o la verdad positiva de la ciencia pretendan desalojarla y declararla superflua. La filosofía no es una entidad objetiva al margen de la existencia concreta; es un estado, una experiencia que requiere para su expresión y coherencia, entrega y fidelidad, angustia e iluminación. La crisis espiritual de nuestro tiempo plantea al propio filósofo, acostumbrado a concedernos la normatividad ética, la necesidad de que se aplique a sí mismo una ética previa que lo obligue a ser consecuente y le señale la ley de la responsabilidad personal y de la vinculación con la situación cósmica e histórica, cultural y social en que está colocado aunque no lo quiera ni lo reconozca (1).

Pero ya en pleno siglo XIX se habían escuchado voces taimadas que reclamaban del filósofo una comunicación más integral y profunda con las bases de la existencia. Estas voces eran los primeros indicios de un malestar y por lo tanto de una desintegración en la conciencia del hombre. La primacía del intelecto había obscurecido a los ojos del hombre sus demás potencias esenciales. La deshumanización creciente arrojaba al hombre al dislocamiento de sus formas y a la disolución de su Yo aparentemente autónomo. Y la filosofía no podía concederle en su penuria una ayuda efectiva porque ella se había anquilosado en el sistema. Contra la filosofía sistemática se había declarado Kierkegaard después de huir desencan-

(1) Fichte ha dicho que «según es la filosofía que se sustenta, así es el hombre». La necesidad de la autenticidad es más imperiosa para la filosofía porque en esta disciplina no es tan fácil separar persona y contenido objetivo, como en las invenciones mecánicas o descubrimientos químicos, en que el contenido objetivo vale por sí mismo. En la filosofía la existencia personal del creador está siempre presente. «Cada gran filosofía —dice Nietzsche— es una confesión de su creador». Cuando una determinada concepción del mundo está ligada a la personalidad del filósofo, contiene mayor fuerza espiritual e irradiación mientras que en los sistemas filosóficos provenientes de mecanismos intelectuales lo formal supera a lo auténtico.

tado de las clases de Hegel. El solitario pensador danés decía que el filósofo del sistema se parecía a un hombre que construía un castillo sin decidirse a habitarlo prefiriendo vivir al lado de una cabaña. Kierkegaard se declaraba apasionadamente, impulsado por su angustia religiosa, contra la filosofía que desde Parménides pasando por Descartes y Kant hasta llegar a Hegel, identificaba el pensamiento con el ser. «Así como piensas eres tú», decían los racionalistas. Kierkegaard se atreve a decir: «Así como crees eres tú: la fe es el ser». Pero el precursor de la filosofía de la existencia no se consolaba atacando la razón y hundiéndose en su interior irracional e insubordinado: él quería solamente vincular de nuevo la razón con las raíces de la existencia humana, darle su supremacía y sus derechos a condición de que ella no renegara de sus orígenes ni de sus limitaciones.

También Nietzsche sondeó la posibilidad del conocimiento filosófico y luchó con ardor y violencia profética contra el pensamiento subjetivista divorciado de la vida. Quiso despejar el camino de la libertad de las trabas y de la pedantería de los profesores infalibles. Su tarea inmensa al pretender que la razón se sometiera nuevamente a los poderes dionisiacos de la vida era necesaria en aquella época intelectualizada en demasía que llevaba en sí misma el embrión del caos y del aniquilamiento. Nietzsche se rebela contra los falsos idealistas y les grita: «Os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra!». El filósofo por elevarse, se había evadido y en la medida que acrecentaba la ficción de su espiritualidad, disminuía la relación con la existencia real. No había alcanzado la plenitud sino el dogma. El hombre había sido relegado y en su lugar, los postulados, las nociones, las ideas, en un escamoteo hábil y extremo, suplantaban su imagen.

4) ¿Pero acaso el positivista e idealista no eran fieles a la tierra? ¿No estaba el hombre de ese siglo aparentemente consolidado en el mundo, aplicado a lo material, a su interpreta-

ción y dominio? La tierra no es sólo aquello que retiene el paisaje, lo perceptible y transformable, ni es tampoco la ficción llevada a un sistema subjetivista mediante la transposición que hace el pensamiento lógico. La tierra no es sólo un cuerpo exterior y pasivo o un concepto: es un poder, un destino, una condición decisiva. En ella el hombre se orienta hacia su afirmación o negación, ensayando una y otra vez responder a las saetas de su misterio.

El hombre de ese tiempo estaba colocado frente a un mundo que no era unitario sino escindido. La realidad había experimentado un corte, una bi-dimensionalidad, que iba haciéndose cada día más alarmante y fatal. Frente a frente estaban una sub-realidad y una super-realidad que en ambos casos denotaban no una posesión sino una fuga de la realidad. Kroh se ha referido con razón a una civilización de lo sub-vivo y a una cultura de lo super-vivo. El pensamiento inspirado y dirigido por las ciencias positivas se aplicaba a la conquista de la realidad empírica y por otra parte el pensamiento autónomo y abstracto del idealismo tendía a una conquista de la realidad que estaba colocada fuera de la realidad. El materialismo o positivista tenía entre sus manos la materia o la propia realidad anímica reducida a leyes físico-químicas y aprendida por métodos basados en la matemática. El idealista o racionalista perseguía el fantasma de las ideas eternas, el ensueño platónico y buscaba acceso a la esfera espiritual en que se alojan la idea, la norma, el valor. La realidad fué rebajada a empírea o esencializada como una mera apariencia en la conciencia o como un producto de la conciencia o del Yo. El logicismo de la filosofía trascendental o la experiencia analítica de las ciencias positivas, a través del llamado conocimiento objetivo, olvidaban la totalidad viviente del hombre, su ser concreto, su drama sobre la tierra.

La filosofía no disponía de otra urgencia que el planteamiento del problema del conocimiento o mejor dicho, del pro-

blema de la conciencia de ese conocimiento. El intelecto era el principio que determinaba la organización del mundo. La esencia dominaba y sofocaba a la existencia.

El culto por las esencias y la consideración del hombre «desde la idea» ha conducido a una desvalorización de la realidad. Tal culto se ha desarrollado especialmente en planos intelectuales, pero no ha dejado de tener efectos en la estructura de la vida social-cultural. La desvalorización y humillación de la realidad han surgido en el mundo occidental con el dualismo platónico. Pueden también ellas encontrarse en algunas etapas del desenvolvimiento del cristianismo, sin que pueda decirse— como Nietzsche — que el cristianismo siempre las exalta: hay mucha diferencia entre el «catharismo» de los albigenses, el Kempis y la actitud amorosa de San Francisco Asís. En el idealismo de Kant, Fichte, Hegel, la realidad es friamente desrealizada.

Tal dualismo separa al mundo del ser absoluto del mundo de la apariencia y de los fenómenos. El primero es la cima y el orden supremo, lo auténtico y definitivo; el segundo es la sombra y el engaño, el pecado y la muerte. El hombre está situado entre estos dos mundos, como un centauro deslumbra-do que tuviera su ser empírico hundido en la apariencia, diferenciado y condenado, y su ser inteligible alzado a aquel mundo supremo y postrero de las ideas. Este mundo fenoménico es un destierro y el sentido de la vida terrenal sólo adquiere grandeza en la medida que sintamos la nostalgia hacia los reinos celestiales en donde nuestro propio ser mora eterno y desprendido. No sólo algunos religiosos han estimulado con tesón fanático nuestra voluntad de trascendencia, a costa de nuestra voluntad de existencia, también la filosofía idealista ha hecho que esta voluntad se identifique con el propio espíritu y actúe de acuerdo con el absolutismo y la autonomía de la Razón. Dios mismo llega a ser para los idealistas apenas una Idea, una eterna y necesaria Idea moral.

La ley moral se construye de acuerdo con esta concepción dualística que incita al hombre a la superación y subordinación de la realidad temporal, sensible, mortal. El hombre es definido «sub specie aeterni» y no es la tierra la que fija su sentido sino el ser eterno. Nietzsche es uno de aquellos filósofos que quiso libertar al hombre y a la tierra de la verdadera maldición que sobre ellos había descargado sin tregua ni piedad el ejercicio exclusivo de los postulados de la trascendencia. Nietzsche se atreve a decir que Platón es «un cobarde ante la realidad, un renegado que huye hacia el mundo del ideal». Y el creador de Zaratustra, toma partido por el error de los sentidos, el cuerpo, la tierra, los instintos, la existencia concreta del hombre, su devenir histórico, sin que por eso rodara hacia un materialismo simple o positivismo ciego o limitada inmanencia. El ser corporal no vale menos que el ser pensado y el mismo cuerpo es la sagrada dimensión de la conciencia. El hecho de «estar en el mundo» no equivale a una caída o a un destierro: es el hecho humano por excelencia. La aceptación heroica de esta realidad es la primera virtud glorificadora del hombre, la experiencia más noble de su destino humano y divino, el acontecimiento que permite a la filosofía dirigirse a la interpretación del paso material, limitado y temporal del hombre sobre la tierra. Puede el hombre ser un fragmento caído de algún dios, pero ello no significa que ha de hacer de su vida un castigo o una ficción. Las cadenas de la naturaleza y la lejanía de los dioses, que a pesar de todo, en su inescrutabilidad, nos permiten que nos elevemos del reino de la necesidad al reino de la libertad, son atributos de nuestro propio ser humano. Tanto las filosofías materialistas como las idealistas son anti-históricas, anti-humanas, anti-reales. Era lógico, pues, que a estas filosofías racionalistas sucediera una filosofía de lo irracio-

nal, de la vida, una rebelión del Bios contra el Logos (1). Ahora también vamos saliendo de ella. Una rebelión no es todavía el orden.

Entre la vida y el espíritu, la existencia y la razón no hay un contraste ni una guerra irreconciliable, como afirma Klages, sino una polaridad, una relación dialéctica, una tensión. «Vida sin espíritu es barbarie, espíritu sin vida es bizantinismo», ha dicho Ortega y Gasset. Somos enemigos del racionalismo pero no de la Razón. Queremos solamente que ella se nutra de lo obscuro vital, de lo irracional precisamente y emerja desde lo interior de la existencia, prolongada y transfigurada, pero de ninguna manera exclusiva y absoluta.

La consideración del hombre como «sub-especie aeternis» no puede derrumbarse por supuesto, pero debe confrontarse en nuestra época con la consideración del hombre como ser temporal, concreto, mortal. No podemos desligar al sujeto del mundo en que actúa y apreciarlo como Razón, Yo pensante o Yo puro ni tampoco podemos considerar al mundo como materia ciega o fuerza medible. La unidad indisoluble del hombre y del mundo es la realidad primordial de la existencia humana, y sólo a través de ella se manifiesta el ser. La Razón misma es un atributo de dicha unidad y está condicionada y estructurada por ella y no la crea ni la comanda. El hecho fundamental del cual debe arrancar todo análisis filosófico, como dice Heidegger, es el hecho de «estar en el mundo» o como dice Jaspers la «situación existencial». Desde este hecho comienzan a extenderse

(1) La Filosofía de la «Vida» (Bergson, Dilthey, Klages, Simmel, Keyserling, etc.), en su reacción contra una filosofía que no era otra cosa que «teoría del conocimiento», comenzó señalando el principio irracional de la vida, para luego dirigir sus investigaciones a los fundamentos esenciales de la vida humana y a las diversas capas de la realidad. Tal filosofía se integra y profundiza con las nuevas tendencias: preocupación ontológica, metafísica del conocimiento, filosofía de la historia, filosofía existencial, filosofía de los valores, etc.

las esferas de las cosas reales, ideales, valores, símbolos, trascendencia. Si la intemporalidad y la idealidad son características de los objetos ideales, la temporalidad y la existencia concreta son características de la vida humana. La vida es un drama que se cumple en lo concreto y no en lo abstracto y para que ella se cumpla es indispensable que tenga las ataduras del espacio y del tiempo. Del aquí y del hoy. El hombre no es un ente racional autónomo, como dice el idealismo, ni un ente natural, como dice el positivismo. Dentro de un contorno determinado, el hombre actúa, se angustia, entera, hace un mundo, transcurre, perece. Sus propias cadenas lo impelen a ser libre. La fatalidad de ser le es irremediable, dentro de su existencia concreta, donde caben todos los sueños y todos los vuelos.

5) Al mismo que naturaleza y espíritu, el hombre es historia, es decir, drama, devenir concreto, pertenencia a una situación determinada. No es posible concebir al hombre abstracto, desvinculado, meramente universal. Sólo existe el hombre concreto que *somos* en cada día de nuestra existencia. Sólo existen el padre o el hijo, el hermano o el amigo, el amante o el esposo, el trabajador o el ciudadano, el artista o el religioso, el solitario o el prójimo, el náufrago o el tranquilo, el comerciante o el guerrero. Siempre estamos en una situación, sumidos en el foco exacto de una constelación, rodeados de *límites* que a la vez son *impulsos*, casualmente porque son límites. Podríamos citar el ejemplo de la paloma de Kant—a pesar de que el filósofo lo aplica en consideraciones distintas. Pudiera creerse, dice Kant, que la paloma volaría mejor si no encontrara la resistencia del aire. Pero una paloma si trata de volar en un espacio enrarecido, caería fulminada. Lo que hace posible su vuelo, es la resistencia. Igual sucede con el hombre. Pudiera creerse que el hombre sería más integralmente hombre si no tuviera los límites de su existencia y se remontara en un espacio ideal liberado de toda atadura. Sin embargo lo que hace

su ser de hombre es precisamente el conjunto de sus resistencias y de sus límites. El cuerpo que somos, la tierra en que vivimos, la familia a que pertenecemos, el amor que sentimos, el trabajo que hacemos, el deber que cumplimos, la nostalgia que sentimos, el dolor que padecemos, el cosmo que tememos, todo ello constituye una red de posibilidades forzosas, de reclamos incesantes a lo hondo de nuestro ser, de llamados concretos que bien o mal tenemos que acoger y resolver.

«Yo soy un hombre—dice Dilthey—es decir, soy un hombre que es miembro de un mundo histórico y social». Tanto el idealismo como el positivismo, al desvincular al hombre, tenían que forzosamente desembocar en el individualismo. Pero el reconocimiento de la existencia concreta del hombre tiene que poner en fuga el nefasto mito del individualismo, proclamando, como en los mejores tiempos de la humanidad, el sentimiento de pertenencia a la comunidad, entendida ésta no sólo en su aspecto sociológico sino también biológico, cósmico y religioso. Solamente dentro de la comunidad el hombre tiene destino, es decir, biografía e historia. La filosofía actual afirma rotundamente algo que parece simple, pero que había sido olvidado: el hombre es un ser histórico. El hombre abstracto no tiene historia, como no la tienen los dioses si no se humanizan; solamente el hombre concreto la tiene y la hace.

El filósofo que aspira a participar más activamente en el drama de su generación se ve forzado a meditar sobre la historia. Pero no en la Historia como ciencia desvinculada del hombre sino como esencia fundamental de su existencia. Y su meditación adquiere más insistencia y urgencia en los tiempos de crisis. «El estar sumido—dice Berdiaeff—en una época histórica, no favorece la comprensión de la historia; es necesario la desintegración, para que ella se inicie». En un régimen histórico estabilizado y en una cultura llena de sentido y de orden, la razón humana no percibe bien la dinamicidad del objeto del conocimiento histórico. Cuando el hombre se angustia

por su destino, como en la actualidad, la historia adquiere presencia ineludible. En otros tiempos sucedió de la misma manera. San Agustín opone su Civitas Dei a la decadencia del Imperio Romano y Hegel en los tiempos modernos, trata de enzalzar el Estado, como producto elaborado por la Razón, frente a la amenaza que se cernía sobre la vieja sociedad occidental.

El estudio de la historia no consiste en la acumulación de conocimientos; más bien «debemos escrutar cuales son las fuerzas impulsadoras de la corriente de la historia» y los motivos del viraje en una época o una cultura determinada, aunque estos motivos no puedan ser totalmente desentrañados. Ya no podemos compartir la teoría de la historia como la sustenta el neo-kantianismo, con sus excesos subjetivistas, o el positivismo que se jacta de abandonar todo a priori. Debemos llegar decididamente a una «ontología de la realidad histórica», es decir a una investigación de las formas, estructuras y ritmos que la existencia humana adopta a través del tiempo. Tal investigación nos es, además, necesaria para una filosofía de la cultura, que ha sido realizada en forma tan arbitraria y prejuiciosa.

Historia y Cultura adquieren la potencialidad de un binomio cuyos términos son indisolubles y cuya realización es siempre concreta. Todo hecho cultural es un hecho histórico y lo realiza el hombre en un determinado instante de acuerdo con la actitud primordial que tenga ante el mundo, su sistema de valores y necesidades profundas. La Historia no es un proceso que se cumple al azar y en línea recta, ni tampoco la cultura es un proceso antojadizo e inenterrumpido. No puede hacerse cultura fuera del tiempo y fuera de la realidad. Las diversas disciplinas culturales no tienen un crecimiento autónomo ni pueden tener siquiera un desenvolvimiento a espaldas de la historia, como la pretendía la doctrina del progreso en su forma simplista e ingenua. Todas las manifestaciones culturales — desde el mito, la ciencia, el arte, el Estado, la economía, la

filosofía hasta la técnica, la moda, las costumbres—son irradiaciones de un «sistema de creencias y valores, peculiar al hombre concreto en un determinado tiempo histórico y dentro del ámbito de una comunidad. La Historia concede a la Cultura una fisonomía orgánica, una «razón vital», un sentido *teológico*, un alma, un estilo, un destino. La Historia marca con un sello caracterológico las creaciones y objetivaciones espirituales de la cultura, considerada orgánicamente. Todo lo orgánico es cíclico, producto de un devenir y de un crecimiento, precedero y determinado a una trayectoria.

La necesidad de estudios funcionales de la cultura ha sido subrayada con insistencia por numerosos pensadores modernos que critican los habituales estudios minuciosos, a manera de disecciones post-mortem, de organismos que debieran ser estudiados en su actividad viviente. Las Culturas han de ser captadas como «totalidades configuradas» e integradas en el ciclo histórico, conjuntos articulados en que todos los procesos y productos, aun los mínimos, deben ser referidos a su unidad profunda. Debemos acercarnos a la Cultura como nos acercamos a una obra de arte, a través del estilo. La importancia de la integración y la configuración fué señalada por Dilthey en su «Tipología de las concepciones del mundo, y en sus análisis de las actitudes vitales y emocionales que varían de acuerdo con los diversos ciclos históricos».

6) Quién dice Historia dice Temporalidad, es decir, la historia nos hace comprensible a través de sus fundamentos ontológicos. Andamos actualmente a caza del tiempo «a la recherche du temps perdu» como si el hombre necesitara desentrañar la substancia metafísica del tiempo para comprender su suerte. Toda la filosofía contemporánea, desde Bergson hasta Heidegger, está urgida por la preocupación del tiempo. Ya no podemos decir que el tiempo es simplemente una mera condición del mundo de los fenómenos o una forma a priori del sujeto, ni tampoco podemos compartir la actitud del platonismo

y de la filosofía hindú, que no relacionan el tiempo con los fundamentos de la existencia, y cuidan de despojar al ser de todo proceso temporal tornándolo inmutable. La filosofía idealista reduce el tiempo a una abstracción formas y el cientificismo lo reduce a una dimensión de la física, a una magnitud necesaria para el proceso de mecanización universal. Meyerson—citado por Romero—dice que con ello se quiso hacer una «eliminación del tiempo». Los unos por supra-reales y los otros por sub-reales desfiguran el tiempo real, concreto, humano, mortal que hace realmente la historia, que produce el prodigio de la memoria y de la unidad del Yo y el patetismo de lo precedero y final.

Podría decirse que la filosofía actual es «temporalista» al señalar el tiempo como el fundamento del ser dentro de la existencia. Ella se opone al idealismo que excluye el tiempo del ser y lo relega al mundo de los fenómenos. Pero este temporalismo de la filosofía actual, que nos da tan fuertemente la conciencia de lo precedero y finito o del «ser para la muerte» como dice Heidegger ¿no nos amenaza de precipitarnos en el pesimismo? ¿no nos empuja a un aprovechamiento sensual del tiempo concreto del hombre? También en la Edad Media surgió una reflexión parecida, pero en «función de la vida eterna» y atenuada por un consuelo poderoso. Entonces lo temporal aparecía como deleznable frente a la presencia sagrada de la eternidad. Pero esta metafísica «concreta» que dentro de la crisis filosófica actual, surge como la extrema expresión posible de nuestra angustia por asirnos nuevamente de algo que suscite una nueva y una nueva cultura ¿no es por ventura una doctrina de una inmanencia radical y de una mundanidad desesperada?

De ninguna manera. En la forma que yo viva lo inmanente, en la medida de la hondura espiritual que yo ejercite para su cumplimiento, puedo vivir también la aspiración a lo trascendente. Esta metafísica ha de conducirnos a una nueva ética.

Si yo vivo mal lo inmanente—sin autenticidad—también viviré mal lo trascendente. Y luego la mundanidad que encontramos en la filosofía existencial no es aquella del hombre «mundano» que se rige por el principio del placer y la banalidad y que de este modo verifica igualmente una evasión del mundo en sentido inverso, pero de iguales consecuencias a la que verifica el idealista. Ni el mundano ni el anacoreta. Necesitamos considerar al mundo y al tiempo del hombre como posibilidades reales de ejercitación ética y espiritual. El problema del tiempo y del Ethos queda estrechamente confundido. Grisebach dice que «el concepto o la imagen de un tiempo contiene ya en sí la actitud del hombre que vive en ese tiempo». De manera que frente al tiempo físico o abstracto, se alza el tiempo ético como fundamento de la historia.

La limitación temporal que con tanto énfasis señala este «realismo heroico» no ha de ser tortura ni fantasma maligno sino incentivo para la existencia. Ella no debe conducirnos a ninguna filosofía de la renunciación ni ha de agitar en nuestro corazón el signo tremendo de la muerte para anular la vida. Si la muerte queda otra vez incorporada a la metafísica, ha de ser para que surja una «ética vital de la muerte».

La conciencia de lo temporal como orden constitutivo del hombre no niega la voluntad de trascender, que es también poderoso atributo humano. «Aceptada la limitación temporal, queda la ilimitación valiosa. Entonces la evasión abandona el plano temporal y se refugia en la intemporalidad de los valores», dice con resolución axiológica, Francisco Romero. Y añade: «Acaso la tarea próxima de la filosofía —si la filosofía sigue siendo posible— sea un nuevo ajuste de las relaciones entre la temporalidad y la intemporalidad». Lo que parece limitado en mi ser precedero es casualmente la única condición de una conducta que sea el cumplimiento de un mandato moral. Jaspers dice: «Solamente en la apariencia y no fuera de ella, no en lo imaginario, desligado, autónomo y en una trascendencia

abstracta, puede revelarse mi ser», y continúa «Historicidad es para lo mismo que existencia temporal, el único modo de que el ser absoluto me sea asible». El sentimiento de la trascendencia sólo es posible cuando se verifica la entrega apasionada a una situación temporal: ella debe ser proyectada «desde el hombre» y subsistente en el destino histórico. De este modo la trascendencia no corre el riesgo de ser un salto en el vacío ni la disolución del espíritu aprisionado por la impotencia.

La iluminación creciente de mi sitio en el tiempo me hace propenso a la decisión y a la responsabilidad. En mi existencia concreta está actuando mi existencia eterna en la misma medida de mis limitaciones, obligaciones y tareas. Como ser existente me encuentro en un determinado espacio, en un sitio que me arraiga, en una forma corporal que yo no puedo trocar, en un tiempo que me da la conciencia de la unicidad, pero a la vez el sentido y la libertad. Todo ello hace que de un mundo caótico y múltiple haga mi propio mundo, el mundo de mis decisiones. La historicidad, producto de la temporalidad concreta, se presenta como una unidad en que se funden la necesidad y la libertad, la posibilidad y la elección. El tiempo histórico no es aquel en que la duración no tiene límites, el tiempo vacío, sino aquel que significa la realización de las posibilidades humanas, de la autodeterminación efectiva dentro de la libertad. Porque la libertad que nos es dada y de la cual fatalmente tenemos que hacer uso, es libertad concreta, jamás absoluta ni abstracta.

La visión de la temporalidad, como manifestación primera de la conciencia histórica, hace que el hombre profundice el «presente» y no lo considere sencillamente como herencia inerte del pasado o puente para alcanzar algo que solamente ha de cumplirse en el futuro. De igual modo profundiza el instante, que aparece en toda su transparencia, en su identidad de temporalidad y eternidad, como la prueba constante de su ser de hombre. Considerado objetivamente, el instante es algo

fugitivo que desaparece «pero él es cima y articulación en el proceso existencial». El instante es profundamente humano y resume súbitamente nuestra totalidad, mostrándose creador y exigiéndonos (1). Mis límites temporales no me condenan a reclusión sino me impelen a vinculación, es decir a darme a la vida, con plena resolución, heroísmo y alegría.

Si yo he «caído» en una situación histórica en la que me encuentro sin que pueda sustraerme, no puedo renegar de este mundo «sin que yo pierda mi ser como realización o cumplimiento de mi posible existencia». Yo tengo que «decidirme» a vivir, a conocer este mundo y también a reconocerlo en el sentido de legitimarlo y hallarlo sagrado. Tengo que decir «Sí» al mundo, aceptándolo más que soportándolo, en bodas que se cumplen continuamente. El acto de decidirse a vivir y aceptar la realidad ha sido investigado por las modernas psicologías que fluyen de la obra certera de Nietzsche. Muchas son las tentativas de evasión que hace el hombre para sustraerse a las demandas del mundo por miedo y desconfianza. Quien no es fiel al mundo y vacila y teme, tiende a pensarlo como una «tentación» o vaga en otros mundos, al borde de un vacío sin límites o de la propia nada. Entonces «Yo desprecio y corrompo mi origen», dice Jaspers. El hombre comienza a denigrar y odiar lo concreto o a simular una fidelidad preocupándose de los «graves problemas del espíritu» de las esencias y generalizaciones y parapetándose en las trincheras de su Yo y en las cimas heladas de la Razón. La sustracción a las tareas del mun-

(1) Platón ha desarrollado en Parménides la paradoja del instante que es un paso del movimiento a la calma y viceversa y que a la vez no es nada. El epicúreo disuelve al instante, lo desliga del tiempo y quiere disfrutarlo, Pierre Janet con su idea de la «fonction du réel», ha señalado en el neurótico «el miedo al instante», «el miedo a atender una situación concreta». «Es verdad—dice Jaspers—que el instante contiene para todo hombre una porción de angustia, pero el instante es la única realidad, aunque no siempre el hombre tenga la vivencia del instante».

do entraña una conducta «individualista» y un rechazo de la «comunicación» y de la vinculación en los diversos órdenes de la comunidad integral.

7) Por supuesto que tanto los filósofos idealistas como los positivistas, habían despreciado también la «vida cotidiana». Como una nueva categoría de una filosofía que reconoce la historicidad y concreción de la existencia, la «cotidianidad» se incorpora a las grandes preocupaciones centrales del espíritu. Es curioso que no la encontramos en la filosofía sino apenas como una latitud periférica, a pesar de que en ella se manifiesta nuestro ser. Es verdad que Heidegger, al encarar la cotidianidad, prueba como ella oculta y rechaza la posibilidad de ser, pero debemos reconocer que muy pocas veces el filósofo se ha dignado verificar sus estructuras y sondearla en toda su magnitud. Yo creo que en la época actual hace falta una filosofía que se detenga en estos análisis. El vuelo de los ideales, el mismo saber, las reflexiones, los sistemas, la cultura en sus objetivaciones, la misma ética parece que se realizaran en un espacio espiritual puro, en un trasmundo, en un plano ideal en que nos transfiguramos dejando al lado afuera, sin participar en todo ello o concediéndole débiles reflejos, al hombre cotidiano que somos. Aquí es donde podemos apreciar más certeramente el engaño racionalista del cual hemos sido víctimas. Por un lado fluye la corriente de la cultura con sus creaciones y sus mandatos morales y por otro lado fluye la vida cotidiana de los hombres y de los pueblos. No realizamos lo que pensamos. Puede ello suceder porque nos realizamos *en* lo que pensamos y la vida del pensamiento nos ha sido hasta ahora más valiosa y digna que la vida concreta, práctica y mundana. ¿Ha de estar la cotidianidad fatalmente regida por la costumbre, la inercia, el rechazo de las graves interrogaciones del ser, la comodidad burguesa, el formalismo, el placer, la pasión o el miedo? (En este instante estoy leyendo estas palabras abstrusas sobre temas metafísicos pero luego he de terminar y retor-

nar a mi hogar donde me esperan mi mujer y mi hija, mis libros, mi mesa, mi ropa, mis propios y auténticos pensamientos nocturnos, mis dudas, mis recelos... todo lo que constituye el mundo de mi cotidianidad. Pues bien, la distancia entre el hombre que soy ahora y el hombre cotidiano es tan grande y fatal que no es posible una armonización o una impregnación más verídica de ambos planos o mundos en que me muevo?). La realidad concreta es más compleja y misteriosa de lo que creemos y su substrato vale tanto como la más pura realización del espíritu. Walt Whitman, cuya voz dormida hace tanto tiempo se hace ahora consigna impetuosa ha exclamado: «creo que una brizna de hierba no es inferior a la jornada de las estrellas». Y Rainer María Rilke en su Novena Elegía de Duino dice: «pero haber sido una vez, aunque sea solamente una vez: haber sido terrestre...». Comencemos a amar la realidad y la tierra, ante de que ellas sigan tomando las terribles represalias que ahora trastornan al mundo y acongojan el alma del hombre.

El reconocimiento de la existencia concreta y temporal nos conduce inmediatamente al problema ético que de formal ha de hacerse cada vez más material. La filosofía ha perdido de vista y extraviado este mundo real y no sólo la filosofía sino también la ciencia, la política, la economía y las instituciones surgidas en este ciclo cultural que nos lleva al caos. La crisis de los sistemas, las ilusiones y los dogmas, sólo puede resolverse dentro de una nueva actitud espiritual que haga al hombre más auténtico y responsable, menos mentiroso, iluso y simulador. Toda la cultura actual estaba anclada en un curioso sentimiento de auto-engaño. Los filósofos, los políticos, los teólogos, los científicos vivían a la sombra de sus colosales construcciones en una dulce y confiada beatería, mientras en el mundo real de la existencia humana, el hombre seguía desintegrándose y perdiendo el sentido de la totalidad de la vida y colmándose de soledad y desesperanza. Ahora viene la hora de

la recuperación; pero antes es preciso que el hombre apure su cáliz.

No pidamos al filósofo que nos oriente, pero sí que nos ilumine y nos revele el secreto de la existencia concreta. Para ello el filósofo ha de acoger las infinitas voces que llenas de melancolía comienzan a elevarse en esta hora terrible del mundo. La filosofía no recibe su contenido de la verdad sino de la realidad y su mensaje ha de dirigirse al hombre concreto que somos. El filósofo ha de descargarse un poco de las cenizas de su erudición que le cubren los ojos y ha de participar en el drama de la época, impulsado por su responsabilidad. Ojalá que antes de intentar alzar el velo de Maya lo bese y lo reverencie. Porque entre sus pliegues vivimos las criaturas misteriosas que somos los hombres.